

neredeyse dumura uğraması, İbn Haldun'un zaten şöyle veya böyle bir felsefi incelemenin konusu kılınmamış olmasıdır. İbn Haldun'la ilk kez 18. yüzyılın ortalarında Osmanlı tarihçilerinin ilgilendiği ve *Mukaddime*'nin kısmen de olsa ilk kez Arapçadan bir başka dile, Osmanlıcaya çevrildiği görülmüyor. Fakat İbn Haldun'a gösterilen bu ilgide, onun tarih filozofu, bilim filozofu ve metodolog yönlerinin değil, İslam tarihçisi yönünün ortaya çıkarılmasının ağır bastığı saptanabilir. İbn Haldun ve Vico arasında bu açıdan da bir ortak yazgı olduğu söylenebilir. Bugünden bakıldığında, modern tarihçiliğin, sosyolojinin ve pek çok özel sosyal bilimin (etnoloji, beşeri coğrafya, filoloji, ekonomi, siyaset bilimi vb.) ilk habercileri ve hatta kurucuları olarak görülebilecek olan her iki filozof da layık oldukları ilgiye, ancak 19. yüzyılın sonlarından itibaren kavuşabilmişlerdir.

<sup>1</sup> Platon, *Phaidon*, Çeviren Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995, 96 a.

<sup>2</sup> Herodotos, *Tarih*, Çeviren Muntekim Ökmen, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2002, 11 b.

<sup>3</sup> Hermann Diels-Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cilt 1, Weidmann, Hildesheim, 1951, s. 129.

<sup>4</sup> Aristoteles, *Poetika*, Çeviren İsmail Tunali, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006, 1451 b. (Ayrıca bkz. *Retorik*, Çeviren Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, 1360 a.)

<sup>5</sup> Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, M. Niemeyer, Tübingen, 1956, ss. 11-17.

<sup>6</sup> a.g.e., ss. 30-36.

<sup>7</sup> a.g.e., ss. 30-36.

<sup>8</sup> Jacob Tauber, *Abendlandische Eschatologie*, A. Francke, Bern, 1947, ss. 11-13.

<sup>9</sup> Paul Yorck von Wartenburg, a.g.e., s. 55.

<sup>10</sup> Jacob Tauber, a.g.e., ss. 22-24.

<sup>11</sup> a.g.e., ss. 32-41.

<sup>12</sup> Paul Yorck von Wartenburg, a.g.e., s. 48.

<sup>13</sup> Alfred Baeumler, *Das mythische Weltalter*, Beck, Münih, 1965, s. 318.

<sup>14</sup> Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953, s. 256.

<sup>15</sup> Herbert Grundmann, *Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1957, s. 196.

<sup>16</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara Üniversitesi Tarih Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1977, ss. 20-31.

<sup>17</sup> Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, ss. 84-98.

<sup>18</sup> a.g.e., ss. 92-93; Ümit Hassan, a.g.e., ss. 45-48.

<sup>19</sup> Ahmet Arslan, a.g.e., ss. 99-108.

<sup>20</sup> a.g.e., ss. 111-129.

gelişirken diğeri yokoluşa geçmiş bulunabilir. Yokoluşun temel belirtisi, devletteki ve ahlaktaki çözüldür. Tüm bu aşamalar, tam bir mekanik sürecin parçalarıymışçasına, her toplum için geçerli ve zorunludur.<sup>20</sup>

İbn Haldun'un bu tarih felsefesi, aynı zamanda onun "umrân ilmi"nin niteliğini de aydınlatır. Buna göre "umrân ilmi", tarihçilere tarihsel olayların bu döngüsel zorunluluğa, hatta kadere göre açıklanmasını buyurur.

İbn Haldun'un tarih felsefesinin Greklerin döngüsel tarih anlayışıyla benzerlikler taşıdığı açıktır. Bazı felsefe tarihçileri, İbn Haldun'un Aristotelesçi ontolojiye bağlılığının altını çizerek ve onun varlık, bilgi ve bilim anlayışının Aristoteles'e dayandığını belirtirler. Bilindiği gibi Aristoteles'te felsefenin ana görevi, varlığın doğasını, ne'liğini, öz niteliklerini ortaya koymaktır (*theoria*). İşte İbn Haldun da aynı anlayışla, ama bu kez tarihin ve toplumun doğasını, ne'liğini, öz niteliklerini ortaya koymak isteyen bir tarih felsefesi, bir tür *tarih ontolojisi* peşindedir ve "umrân ilmi"ne böyle bir tarih ontolojisi olarak bakmak mümkündür. Aristoteles'te varlığın doğası, ne'liği nasıl ki değişmez bir nitelik gösteriyorsa ve evren (kozmos) nasıl ki değişmez bir düzenlilik ve yasallık içindeyse ve aynı evren yine bu yüzden tam bir *döngüsellik* bilinciyle kavranabiliyorsa; İbn Haldun'da tarihin ve toplumun doğası değişmez bir nitelik gösterir ve insanlık (beşeriyet) değişmez bir düzenlilik ve yasallık içinde aynı döngüsellik bilinciyle kavranabilir. İbn Haldun'un Aristoteles'ten ayrıldığı yön, Aristoteles'in tarih ve toplum dünyasını tam bir tekillikler dünyası sayması (*historia*), bu dünyanın bu nedenle genelin peşindeki bir *theoria* etkinliği olarak felsefe ve bilimin konusu olamayacağını belirtmiş olmasıdır. Böyle görüldüğünde, İbn Haldun'un, Aristoteles'te de rastladığımız geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını bir "umrân ilmi"yle

aşmaya çalıştığı belirtilebilir. Bu karşıtlığı İbn Haldun'un kine benzer bir şekilde aşma denemesine ise Batı felsefesinde ancak yüzyıllar sonra rastlanacağını ilerdeki bölümlerde göreceğiz.

Tarih filozofu olarak İbn Haldun'un bu döngüsel tarih anlayışı oldukça katı bir *belirlenimcilik* (determinizm) ve hatta, âdeta bir *kadercilik* (*fatalizm*) içerir ve bu yönüyle özellikle sonradan Vico ve Spengler'in ve kısmen de Toynbee'nin tarih felsefelerinde yeniden karşımıza çıkar. Bilim filozofu ve metodolog olarsa İbn Haldun'un, Francis Bacon'dan çok önce tümevarımı bilime sokmak ve empirik araştırmaya önem vermekle, ancak 19. yüzyıl *pozitivizmi*nde görebileceğimiz bir bilim anlayışının öncüsü olduğunu saptayabiliriz.

Tarih filozofu, bilim filozofu ve metodolog yönlerini birlikte değerlendirdiğimizde İbn Haldun'un hem İslam, hem Hristiyan Ortaçağı için bir istisna oluşturduğunu bir kez daha belirlemenin ve onu ileride ele alınacak olan yeniçağın büyük tarih ve bilim filozofları kuşağı içinde değerlendirmenin uygun olacağını söylemek gerekir. Zaten anlaşılacağı gibi, onun tarih felsefesi, İslam ve Hristiyan Ortaçağı'nın *çizgisel* tarih teolojisiyle tam bir karşıtlık içindedir. Onun tarih felsefesi zaten dindışı bir felsefedir ve özellikle resmi ve Ortodoks İslam anlayışıyla bağdaşmaz. Karl Löwith, bu kitabın "Ekler" bölümünde yer alan "Vico" adlı yazısında, Vico'nun döngüsel tarih anlayışının Hristiyanlık dışı ve Hristiyanlık karşıtı bir anlayış olduğunu belirirken, Vico'nun tarih felsefesine en büyük tepkinin Katolik Kilisesi'nden geldiğini vurgular. Löwith'in Hristiyan tarih teolojisi karşısında Vico'nun durumunu betimleyen sözleri, İslam tarih teolojisi karşısında İbn Haldun'un durumunu betimlemeye de kullanılabilir. Gerçi İslam ortodoksinden İbn Haldun'a büyük tepkiler gelmemiştir; ama bunun başlıca nedeni, İbn Haldun'dan sonra İslam felsefesinin yüzyıllar boyu

olan bilim ise, genelliklerin peşindeki "umrân ilmi"dir. "Umrân ilmi" sayesinde tarihte neyin olanaklı, neyin olanaksız olduğunu hakkında bir "zorunlu yasa bilgisi"ne ulaşılır ki, bu aynı zamanda bize tarihçilerin aktarageldikleri haberlerin doğruluk ve yanlışlıklarını sınaama olanakını da verir.<sup>18</sup>

Görüldüğü gibi İbn Haldun, tarih yazıcılığını *hikâye etme*, *anlatma* (*narration*) etkinliğinden çıkartıp *izah etme*, *açıklama* (*explication*) etkinliğine dönüştürme olanakını "umrân ilmi"nde bulmaktadır. "Umrân ilmi", tarihsel olayları hikâye etmenin ötesinde, onların nasıl ve neden meydana geldiklerini açıklamakla görevli olması gereken tarihinin başvuracağı *temel bilim*dir. Böyle bir temel bilim de ancak, her zaman en genel ve en temel olanın nazariyatı (*theoria*) ile ilgilenen felsefe içinde temellendirilebilir. Tarihçiliği, olayları nakil yoluyla hikâye eden "zahiri" tarihçilikten kurtarıp aynı olayları nedenleriyle açıklayacak "batıni" tarihçiliğe yükseltmek, ancak felsefeyle temellendirilmiş böyle bir "umrân ilmi"yle mümkündür.<sup>19</sup>

Yukarıdaki tanımlar, İbn Haldun'un "umrân ilmi"nin konusunu nasıl belirlediğini de göstermektedir. Buna göre "umrân ilmi", toplumsal örgütlenme biçimlerini, toplumsal grupları, kurumları, egemenlik tarzlarını, mülkiyet ilişkilerini, ekonomik düzenleri vb. *genellikle* inceleyen bir bilimdir. Böyle bir bilim tanımına oldukça benzer bir tanımın, Batı felsefesinde ancak 18. yüzyılda Vico tarafından ortaya atılabildiğini görürüz. (Karl Löwith'in, "Ekler" bölümündeki "Vico" başlıklı yazısına bakınız.) İbn Haldun'un, son yüz elli yıldır Batı felsefesinde tarih ve toplum bilimlerinin metodolojisi, tarih-sosyoloji ilişkisi konularında yoğun bir şekilde sürdürülen çalışmalarına benzer bir çalışmayı ilk gerçekleştiren filozof olma onurunu hak ettiği tartışmasızdır. Bu konuda okuyucu, kitabın ileriki bölümlerinde ele alınacak olan Giambattista Vico, Wil-

helm Dilthey, Oswald Spengler, Arnold Toynbee, August Comte, Heinrich Rickert, Max Weber gibi filozofların görüşleri ile İbn Haldun'un görüşlerini sürekli karşılaştırmak suretiyle, İbn Haldun'un bu onuru neden hak ettiğini saptayabilir.

İbn Haldun'un tarih ve toplum bilimlerin metodolojisine ilişkin görüşleri, onun yine "umrân ilmi"nde savunduğu tarih felsefesinin birer uzantısıdır. Öyle ki onun tarih felsefesi, tarih bilimi ile "umrân ilmi" arasında yaptığı ayrım ve "umrân ilmi"ni temellendirisiyle doğrudan ilişkilidir. İbn Haldun, geliştirdiği "umrân ilmi"nde çeşitli toplum tiplerinden (bedevi-hazeri) söz ederken, en küçük toplumsal birimden devlete kadar, bir toplumu toplum kılan esas unsur olarak *asabiye*yi göstermektedir. Asabiye; toplumsal bilinç, ortak duyu (*common sense*), dayanışma ve birliktelik duygusu vb. anlamları içeren bir terimdir ve yeniçağ felsefesinde kullanılan *Geist*, *esprit* gibi terimlerle anlamdaş yönler içerir. İbn Haldun'a göre, toplumlar asabiye sayesinde vardır ve her toplumun asabiyesi farklıdır. Uygarlıklar ve kültürler bu bakımdan birbirlerine geçişli olmayan, birbirlerini etkilemeyen, her biri kendi gelişimini kendi içinde yaşayan kapalı birimlerdir. Her toplum, tıpkı bir canlı gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür. Doğma, büyüme, gelişme, çözülme ve yokoluş her toplumsal organizmanın kaderidir. Dolayısıyla her uygarlığı bekleyen son, yokoluştur. Her toplumun kendi içinde yaşadığı bu aşamalar, aynı zamanda o topluma ait asabiyenin ortaya çıkışı, dayanışma ve birliktelik bilincinin gelişmesi ve nihayet çözülüp yok olması aşamalarıdır. Ve İbn Haldun'a göre her toplumun geçirdiği bu aşamalar tam bir döngüsel (devri, devrevi) süreç halinde kendini gösterir. Tüm insanlık için söz konusu edilebilecek tek bir süreçten, bu nedenle söz edilemez. Aynı zaman dilimi içinde farklı toplumlar kendi döngüselliklerinin farklı aşamalarını yaşıyor olabilirler; bir toplum



olduğu kadar, 18. yüzyıl başlarına kadar yeniçağ için bile istisna oluşturan bir tarih filozofu olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de İbn Haldun'un geliştirdiği türden bir tarih eleştirisi ve tarih felsefesiyle karşılaştırılabilecek ilk örneğe Batı felsefesinde ancak 18. yüzyılda Giambattista Vico'da rastlanacaktır.

İbn Haldun *Mukaddime* adlı yapıtında, "umrân ilmi" (ilmi al-umrân) adıyla yeni bir bilim geliştirdiğini belirtir. "Umrân", inşa etmek, mâmur hale getirmek, yerleşik düzende yaşamak vb. anlamlara gelir. Bütün bu edimlerse ancak insana ait olmalarıyla karakterize olurlar. Kısacası "umrân", toplumsal yaşamı, toplumsal yaşama biçimlerini (örgüt, grup, kurum vb.) ifade eden bir terimdir. Bu durumda "umrân ilmi"yle bugün "sosyoloji" terimiyle andığımız bir bilimin kastedildiği açıktır. İbn Haldun böyle bir bilimin, konusunu, dinsel/ahlaksal önyargılara bağ vurmadan nesnel bir tutumla ele almasını önermektedir. Onu, hemen hepsi teolojik öntasarımlar altında felsefe yapan İslam ve Hristiyan Ortaçağ'ın düşünürlerinden ayıran bir temel nokta, kendisini burada gösterir. O, toplumu diğer doğal varlıklar gibi doğal bir varlık olarak ele alıp incelemek istemektedir. İbn Haldun'un, ileride Batı felsefesinde ancak 19. yüzyılda yapılmaya başlanacak olan *olan-olması gereken* ayrımının bilincinde olduğu açıktır. O, insan toplumunun ne olması gerektiğiyle değil, ne olduğuyla ilgilenen bir "bilim" peşindedir. Bu nedenle de, toplumsal olayları açıklamada empirik bir yöntemle başvurulmasını önermekte ve bunu *Mukaddime*'sinde uygulamaktadır. Bu yönüyle de, yani olgu ve olaylar arasındaki ilişkileri tümevarımsal (*endüktif*) yoldan ortaya koyup yasalara ulaşmak istemesiyle, birkaç yüzyıl sonra Batı felsefesinde ilk örneğini Francis Bacon'da göreceğimiz (Bkz. İkinci Bölüm) tümevarımcı/nedenselci bilim anlayışının da ilk uygulayıcısı olmuştur.<sup>17</sup>

İbn Haldun'u bir "toplumbilimi", bir tür sosyoloji olarak

"umrân ilmi"ne yönelten ana motiflerin, onun mevcut ve yaygın tarih yazıcılığı karşısındaki eleştirel tutumundan kaynaklandığı söylenebilir. O, öncelikle bir tarihçidir ve tarihçilerin tarihsel olayları aktarmakla yeterince titiz davranmadıklarını, bu olayların belgelendirilmesinde sadece daha önceki tarihçilere göndermelerde bulunmakla yetinen bir otorite yöntemine sınırlıklarını belirtmektedir. Ona göre tarihçiler tekil tarihsel olayları, bu olaylar arasında *nedensel* bir ilişki kurma çabasına girmeden, kendi tekillikleriyle aktarmaktan öteye geçememişlerdir. Oysa nasıl ki doğa olguları arasında bir nedensel ilişki varsa, toplumsal olgu ve olaylar arasında da bir nedensel ilişki vardır. Tarihsel olaylar, kaynağını insan doğasında, toplumsal yaşamda bulan düzenlilikler ve yasallıklar çerçevesinde ortaya çıkar. Bu düzenlilikler ve yasallıklar, upkî doğal düzenlilikler ve yasallıklar gibi *zorunludur*. Öyleyse yapılması gereken, tarihsel olayların tekilliklerine boğulmadan önce her tekil tarihsel olay için geçerli olan genel düzenlilikleri ve yasallıkları ortaya koymak, daha sonra tekil tarihsel olayları bu genel düzenlilikler ve yasallıklar altında açıklamaktır. Bu yapılmadığı sürece, tarihçilerin bize aktardıkları tekil tarihsel olayların doğruluk ve yanlışlıklarını denetlemek mümkün değildir. O halde, tarih yazıcılığının bir bilim haline gelebilmesi, tekil tarihsel olayların *toplumsal doğalarına* göre anlatılmasına bağlıdır. Bu anlamda "toplumsallık", tekil tarihsel olayları nedenleriyle anlamamıza yarayan, her tekil tarihsel olay için geçerli olan, türü ne olursa olsun her tekil toplum için kendilerini toplum olmanın doğasına ait şeyler olarak gösteren düzenliliklerin ve yasallıkların adı olarak kavranabilir. Başka bir deyişle "toplumsallık", tekil tarihsel olayların ve giderek toplumların tekil ve özgül yaşama biçimlerinin içlerinde gerçekleştirdiği şablon, çerçeve ve kalıplardır. Bu şablon, çerçeve ve kalıpların bilgisine bizi ulaştıracak

ortaçağ gözünde büyük bir önemi yoktur. O bu olaylar yığını içinde özellikle kutsal kitaplarda bildirilen olayları açmılayıp yorumlamaya yönelik bir teolojik hermeneutiğe önem verir. Bu yüzden ortaçağın, tıpkı antikçağ gibi, historiyoğrafıyı bilimler arasında bir yer ayırmadığı görülür. Augustinus ve Isidoros'un historiyoğrafıye ayırdıkları yer gramerin yanındır. Gramer, Augustinus ve Isidoros için, dilsel yapıları anlamak bakımından tarihin destekçisidir.<sup>15</sup>

Kısacası, ortaçağın, teolojik yoldan geliştirdiği çizgisel tarih anlayışı içinde, *teolojiden* kalkarak antikçağın koyduğu felsefe-tarih karşılığını aşmak istediği görülmekle birlikte, felsefe düzleminde bu karşılığı sürdürdüğü söylenebilir.

### İslam Ortaçağı ve İbn Haldun

Hristiyan tarih teolojisinin Augustinus'la birlikte *döngüsel* tarih anlayışının yerine *çizgisel* bir tarih anlayışı getirdiği yukarıda belirtildi. Burada Yahudilikten gelen ve Yaratılıştan kıyamete kadar olan sürecin tannısal bir plana göre düzenlendiği inancının payı, kuşkusuz ki büyüktür. İslamiyet de bu Yahudihristiyan tarih anlayışını hemen hemen aynen benimsemiştir. Bu anlayışın, her üç "semavi" dinde de *fiziksel zaman* kavramı yanında, sadece insana ve *insanlığa* (Hristiyanlıkta "totus humanum", İslamiyette "beşeriyet") özgü bir *tarihsel zaman* bilincini geliştirdiği anlaşılabılır. Kısacası, İslamiyetin de açık veya örtük, çizgisel bir tarih anlayışına dayalı bir tarih teolojisine en azından potansiyel halinde sahip olduğu söylenebilir. Gerçekten de İslamiyette, insan kendi yaşamını tıpkı Hristiyanlıkta olduğu gibi, yaratılıştan kıyamete kadar Tanrı'nın planına göre akıp giden bir zaman sürecinin içinde yorumlamaktadır. Zaten

Muhammed, kendisini bu sürecin kendi zamanındaki en yüksek noktası olarak göstermekte ve aynı sürecin kendisinden sonra da belli bir "son"a doğru gitmekte olduğunu haber vermektedir. Burada, Augustinus'la birlikte ortaya çıkan tannısal güdümlü *tarihsel belirlenimcilik* anlayışının İslami versiyonuyla karşılaştığımızı açıklar: Tarihin Tanrı tarafından saptanmış ve vahye inanan için geçmiş ve geleceği açıkça bilinebilir bir düzeni vardır. Böyle bir tarih teolojisinden hareket eden İslam tarihçileri, tarihin tannısal bir plana göre gerçekleştirecek bir ereği olduğu inancından hareketle ve erekselci (*finalist*) bir tutumla geniş bir İslami tarihçilik etkinliği içinde olmuşlardır. Onlar, geçmişteki olayları *Küran*'dan ve Muhammed'in hadislerinden hareketle böyle bir tarih teolojisi altında yorumlamışlardır. Böyle bir tarih yazıcılığından (historiyoğrafi) beklenen en önemli pratik işlev ise, tarihsel olaylardan dinsel, ahlaksal dersler alınması, küssadan hisse çıkarılması olmuştur.

İslam tarihçiliği bu yönde, önce Muhammed'in yaşamı, etkinlikleri ve özellikle savaşlarına ilişkin hadislerin toplanması, bunların Muhammed'e aidiyetinin saptanması şeklinde başlamıştır. Burada bir tür otorite yöntemine başvurularak, tekil tarihsel olaylar, bu olayları daha önce anlatan kişiler kaynak gösterilerek aktarılmıştır. Ancak, bu tekil tarihsel olayların içerik yönünden araştırılıp belgelenmesi gibi bir çabaya ve kanaat veya yorum belirtme gibi bir kaygıya pek az rastlanmaktadır. Kanaat veya yorum ancak tek bir yönde, tekil tarihsel olaylardan İslami açıdan nasıl bir hisse çıkarılacağı şeklinde belirtilmektedir.<sup>16</sup>

Farklılıklar ihmal edildiğinde, hem İslam hem de Hristiyan Ortaçağı'nda, tarih yazıcılığının bu "semavi" dinlerin kendi tarihteki teolojileri içinde, bu teolojilerin meşrulaştırılmasına yönelik bir etkinlik olarak kendini gösterdiği söylenebilir.

İbn Haldun (1332-1406), bu saptamaya göre, ortaçağ için



ve felsefe için, akılsal yoldan bir genelliğe ulaştırmayan deney bilgisi (*empetria*) ve haber bilgisi (*istoria*) tam bir epistemolojik (bilgikuramsal) karşıtlık içinde görülmüyorlardı. Oysa Hristiyanlık, bu karşıtlığı tarihte Tanrı'nın koyduğu tam bir belirlenim (*prodestinatio*) olduğunu söyleyerek aşmak istemiştir ki, bu anlamda bir *tarihsel belirlemcilik* anlayışı Grek düşüncesine tamamen yabancıdır.

Bilindiği gibi ortaçağ, Hristiyanlığın tarih anlayışını ve tü-müyle Hristiyan teolojisini felsefenin üstünde bir yere koymuştu. Ama ilginçtir ki, teolojinin altında yer alan ve ona hizmet etmesi istenen felsefeden, bu hizmetini yine de bir antikçağ filozofunu, Aristoteles'i örnek alarak yerine getirmesi beklenmiştir. Örneğin Hristiyan teolojisinin, dinsel kökenli bir tarihsel zaman anlayışı geliştirirken, *historia*'dan antikçağın anladığı şeyi anladığı saptanabilir. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Tertullianus, *historia*'yı fabl ve hikâye yazıcılığı, Kiprianus ise "olup bitmiş olayların anlatılması" olarak görürler ve onu bir edebi tür sayarlar. Onlar için böyle bir tarih yazıcılığının fazla bir önemi yoktur. Bir Hristiyan için başvurulması gereken ilk tarih kitabı *İncil*'dir. Daha sonra Origenes, Hristiyan dogmalarını ile antikçağ düşüncesini uzlaştırma çabası içinde, özellikle geç antikçağın yazılı yapılarını ve tarih kitaplarını inceler. Ona göre Hristiyanlık öncesi olup bitenler, Hristiyanlar için ders çıkarılması gereken bir geçmişe aittir. Origenes'in bu tavır, kendisinden sonra geliştirilecek olan Hristiyan kilise tarih yazıcılığı için de yönlendirici olmuştur. Origenes özellikle *İncil*'de bildirilen olayları anlamlandırıp yorumlamak gerektiğini ileri sürmekle, *teolojik hermeneutik*in de kurucusu olmuştur. Ona göre, kutsal kitaplarda bildirilenleri *alegorik* yoldan açıklamak ve yorumlamak gerekir. Çünkü kutsal kitaplarda sadece olup biten olayların anlatımı olarak *historia* yoktur; bunlar aynı

zamanda kendilerinden yorum yoluyla kutsal haberler çıkarılması gereken şeylerdir. Bu nedenle kutsal kitaplar *historia* etkinliğinin değil, *hermeneua* (yorumlama, tefsir) etkinliğinin konusudur.

Böylece Origenes'le birlikte tüm ortaçağ boyunca *historia* veya ortaçağın verdiği adla *vera historica* (gerçek olayların anlamı) terimi, dinsel ve alegorik çalışan açılımcı-yorumlayıcı bir düşünme etkinliğinin, yani *hermeneua*'nın yöneldiği sıradan, düzensiz ve rastlantısal olaylar yığınına verilen ad olmuştur. Ama esas etkinlik, daima kutsal metinlerde işlenmeyi bekleyen olaylar yığını olarak *vera historica*'dan anlamlar çıkarılmaya yönelmiştir. Origenes için kutsal metinlerdeki olaylar işlenmeyi bekleyen malzemeler, veriler olarak *figura*'lardır. Bu yüzden ortaçağda çok uzun süre *figura* ile *historia* terimlerinin eşanlamlı olarak kullanıldıkları görülmür.

Origenes'in başlattığı gelenek içinde Sextus Iulius Africanus, Hristiyan dogmalarına uygun bir *dünya tarihi* yazmaya girişmiştir. Africanus bu girişiminde antikçağdan beri gelen anlamıyla *historia*'yı *profan kronografi* (dünyasal olayların kronolojisini yapma) olarak anlar ve kendi dünya tarihinin bu *profan kronografi* üstüne bir *hermeneua* olacağını bildirir.

Sonuç olarak, ortaçağın, İsa'nın yeryüzünde görünüşünden (*Inkarnation*) *Eskaton*'a kadar sürecek olan ve Tanrı'nın belirlediği bir tarihsel zaman anlayışı geliştirirken; öbür yandan *historia* kavramını antikçağın konumladığı anlamıyla bireysel, rastlantısal olayların anlatımı olarak bir edebi tür saymaya devam ettiği saptanabilir. *Historia*, *vera historica*, *figura* ya da *kronikon* terimleri, geçmişte kalan ve halen devam eden tüm insan toplumsal olayları, yani ortaçağın verdiği adla *res gestae*'yi (*res gestay*) konu alan yazıcılık türüne işaret ederler. Ama bireysel, rastlantısal olaylar yığını edebi bir dille anlatılan bu etkinliğin

yacağımız bu özellikler, daha sonra "tarih yüzyılı" sayılan 19. yüzyılın büyük tarih felsefelerinde de kendini gösterecektir:

- a. Hristiyanlık, insani varoluşu, başı ve sonu olan bir defalık bir süreç içinde ele almakla, Batı düşüncesindeki *tarihsel zaman* ve *tarihsel süreç* kavramlarını ana nitelikleriyle belirlemiştir.
- b. Hristiyanlık, insanlığı Âdem'le başlayan tek bir soy, insan soyu ya da *insan türü* saymakla, Batı düşüncesindeki "insanlığın birliği" idesinin taşıyıcısı olmuştur. Gerçi "insan soyunun birliği" (*totus genus humanum*) idesi, Roma'nın *imperium* (evrensel devlet) ve Stoa'nın "kozmopolitlik" ve "humanité" anlayışlarında kaynağını bulur. Ama Hristiyanlık "insan soyunun birliği" idesini sürekliliği olan, başı ve sonu bulunan *çizgisel (düzçizgisel)* bir tarih içine taşımıştır ki bu, tüm tarihe bir *dünya tarihi* olarak bakılmasına yol açmıştır.

c. Hristiyanlığın, kıyamet gününü ve *Eskaton*'u kurtuluş umuduyla bekleme imgesi, ileride görülebileceği gibi 18. ve 19. yüzyılın laik ve hatta dinsiz tarih filozoflarını açıkça etkilemiş, örneğin insanlığın, sonunda özgürlüğe (Hegel) ya da sınıfsız topluma (Marx) ulaşacağı konusundaki görüşlere sinmiştir.

d. Hristiyanlık tarihsel süreç, *ancak bir başka şey aracılığıyla anlam kazanan bir olaylar yığını (historia)* olarak bakmıştır. Augustinus için bu "başka şey", Tanrı'dır. Tarihsel süreç, Tanrı'nın kendi istencini gerçekleştirdiği bir süreçtir. Tarihe anlamını veren böyle bir "başka şey" aramak, daha sonra tarih felsefelerinde hep karşımıza çıkacaktır ve örneğin Hegel de tarihe, "tanrısal tın"ın, "akıl"ın kendini gerçekleştirme alanı olarak bakacaktır.

e. Hristiyanlık, antikçağın *döngüsel* tarih anlayışını, bir defalık bir süreci kapsayan, kendi içinde sürekliliği ve gelişimi olan *çizgisel* tarih anlayışıyla değiştirmiştir. Hristiyanlığın getirdiği *çizgisel* tarih anlayışı o kadar etkili olmuştur ki, modern

çağların en etkili ve yaygın tarih felsefelerinde *tarih bilincinden* öncelikle anlaşılması gereken şey, tarihi, nedensel olarak birbirine bağlı ve düz bir çizgi üzerinde uzanan sürekli olaylar dizisi olarak görmektir.<sup>13</sup>

### Ortaçağda Felsefe-Tarih Karşıtlığı

Saptanabileceği gibi, ortaçağ antikçağın koyduğu *theoria-historia*, felsefe-tarih karşıtlığını Hristiyan teolojisi yoluyla aşmak istemiştir. Hristiyanlık bunu önce tarihin akışını döngüsellikten çizgiselliğe dönüştürmeyle yapmıştır. Ne var ki, bu çizgisel süreci başlatan ve sona erecek olan güç, Tanrı'nın kendisi, öncesiz-sonrasız, kendine içkin (*immanent*) ve değişmez sayılmıştır. Bu niteliğiyle Tanrı'nın, antikçağın her şeyin düzenleyicisi saydığı *logos*'un niteliklerini de kapsadığı saptanabilir. Ama antikçağ, *logos*'u evren düzenini, kozmosu yöneten öncesiz-sonrasız akıl olarak düşünürken, onu sadece insanları ilgilendiren bir geçmiş ve geleceğe bağimli kılmamıştı. Oysa Hristiyanlık, kendi Tanrısına hem *logos*'un niteliklerini yüklemiş hem de ona belli bir anda tüm insanlığı yargulayacak bir misyon vermekten çekinmemiştir. Wartenburg'un da saptadığı gibi, Greklerin *logos* anlayışı büyük ölçüde epistemolojik (bilgikuramsal) bir renk taşıyordu. Örneğin onlar, evrendeki düzeni anlamaya yönelik *theoria* etkinliğinin ve bu etkinliğe ana örnek olarak felsefenin *logos* peşinde olduğunu söylerken, salt rasyonalist bir bilgi kuramından hareket etmekteydiler. Bu haliyle *logos*, insani-toplumsal yaşam da içinde olmak üzere, evrene genel düzenini veren akıl ve güçtü ve yine bu haliyle, insani-toplumsal yaşam için "özel bir statünün uygulayıcısı" sayılamazdı.<sup>14</sup> İşte, bu genel düzenin peşindeki *theoria* etkinliği

olanlar, Tanrı tarafından *önceden belirlenmişlerdir* (*prodestinatio*). Tanrı'nın oğlu İsa "seçilmiş" olanlara kurtuluşu getirmek için yeryüzünde cismen görünmüştür (*Incarnation*). İsa böylece tüm insanların topluca Tanrı önünde yargılanacakları Tanrı mahkemesine, *Eskaton*'a çıkacakları kıyamete kadar olan süreci de başlatmıştır.<sup>10</sup>

Augustinus böylece antikçağın, izleri Origenes'te de görülen döngüsel tarih anlayışını artık, tüm ortaçağ boyunca bir daha dirilmemesine yatkın oluyordu. Tarih tekrardan ibaret olmuyor, tam tersine bir daha tekrar etmeyecek olan olaylardan kurulu *bir defalık bir süreç* olarak anlaşıyordu. Bu *bir defalık süreç*, yani tarih, ilk günahattan (Âdem'den) İsa'nın *mesih* (kurtarıcı) olarak görünüp insanlara kurtuluş yolunu göstermesinden kıyamete ve Tanrı mahkemesine, *Eskaton*'a kadar sürecektir. (Karl Löwith'in, "Ekler" bölümündeki "Vico" başlıklı yazısıyla karşılaştırmız.)

Augustinus'un teolojik tarih felsefesini onun Tanrı Devleti (*Civitas Dei*) adlı yapıtında daha yakından izlemek olanaklıdır. Tanrı Devleti, gelecekte, bütün kurtulmuş olanların devleti olarak kurulacaktır. Buna karşılık "Yeryüzü Devleti" (*civitas terrena*) kötüye uyanların, yani şeytanın devletidir (*civitas diaboli*). İşte, *tarih* dediğimiz süreç, Yaradılıştan *Eskaton*'a kadar olan geçittir. Tarih inanların devleti ile inançsızların devleti arasındaki gerilimin, bunların birbirlerinden "ayrılmalarının" sürecidir. Bu süreç kör bir kade (Fatum) göre belirlenmiştir; tersine, bu süreçte hem doğayı hem de kurduğu devletlerle birlikte insanı belirleyen Tanrı'nın evrensel öngörüsü egemendir. *İnsan türü bir bütündür* (*totus genus humanum*) ve Âdem'den gelmektedir. Ama ilk günahkâr olarak Âdem'le birlikte, Tanrı Devleti ile Yeryüzü Devleti arasındaki gerilim de başlamış oldu. İnsanın amacı, işte bu Yeryüzü Devleti'nde, ge-

leceğin Tanrı Devleti'nin yurttaşlığı olmayı hak edecek eylemlerde bulunup kurtuluşunu sağlamaktır. Tanrı Devleti yetkindir. Yeryüzü Devleti'nde yaşayan insanlar hiçbir zaman yeryüzünde böyle yetkin bir devlet oluşturmazlar. Ama Tanrı Devleti'ni örnek alarak, Yeryüzü Devleti'nden gittikçe "ayrılan" daha iyi bir devlete yönelebilirler. Bunu da "pagan" antikçağın "döngüsel süreçlere dayalı Tanrısız öğretileri"ni bir yana atıp dünyasal olayları Tanrı Devleti açısından yorumlamakla gerçekleştirebilirler.<sup>11</sup> Çünkü dünyasal olayların içinde geçtiği Yeryüzü Devleti ile kendine özgü, görünmez bir sonsuz hal olarak Tanrı Devleti arasında kesiksiz bir savaş vardır. Ama bu savaş, devletlerarası savaşlar türünden politik bir savaş değildir. Bu savaşın sonunda "ışığın çocukları"nın, yani Tanrı Devleti yurttaşlarının zaferi ve "karanlığın çocukları"nın yenilgisi söz konusudur ki, savaş ancak Tanrı mahkemesinde, *Eskaton*'da son bulacaktır. Sonsuz cehennem azabı ve kurtuluş, orada kararlaştırılacaktır. Bu süreci başlatan da, sona erdirecek olan da Tanrı'dır. İnsanlar bu süreçte ancak "iman dolu bir savaş" vererek katılabilirler. Bu açıdan, tüm dünyasal olaylar bu tannısal süreçte katılmak isteyen insanın gözünde değersizdir. Dünyasal olaylar ancak ve sadece, Tanrı'nın insanları sinama ve cezalandırma veya ödüllendirme yoluyla sonradan tartacağı olaylar olarak, kendi başlarına anlamsız ve düzensiz olaylardan, yani *historia*'dan ibarettir.<sup>12</sup>

Augustinus'un bu tarih felsefesi, sadece kendisinden son- ra Hristiyan Kilisesi'nin resmi tarih anlayışı olması ve kilisenin kendisini bu anlayışa dayanarak Tanrı Devleti'nin yeryüzündeki temsilcisi sayması bakımından önem taşımaz. Bu tarih felsefesi, yukarıda da değinildiği gibi, ne kadar laikleşirse laikleşsin, Batı düşüncesinin ürettiği tüm tarih felsefelerine de geçen özellikler taşıması bakımından önemlidir. Öyle ki aşağıda birkaçını sırala-



dünya" (Hades ülkesi) anlayışından ayrılma, tarihsel zaman bilincini getirmiş oluyordı. Gerçekten de bu üç dinin kendi kitaplarını (*Tevrat*, *İncil*, *Kuran*) sadece kutsal kitaplar saymakla kalmayıp onları aynı zamanda tarih kitapları olarak gördükleri saptanabilir. Öbür büyük dinlerde, örneğin Budizm ve Hinduizmde tarihsel zaman anlayışına rastlanmaz. Bu dinlerde Tanrı çeşitli durum ve anlarda kendini insanda duygu ve düşünce olarak gösteren (Nirvana), her zaman yeniden doğan bir güçtür ve bu niteliğiyle o, kendisini bu dünyada da gösterebilir.<sup>8</sup>

Hristiyanlık, bir kavim dini olan Yahudilikten bir evrensel din çıkarmak isterken, Tanrı'yi sadece seçilmiş bir kavmin Tanrısı değil, tümüyle "insanlık"ın Tanrısı yapmaktaydı (aynı şeyi daha sonra İslamiyet de yapacaktır). Böylece insani zamanlılık, bir kavme bahşedilmiş özel bir süreç değil, tüm insanlığı kapsayan bir süreç dönüşmüş oluyordu. Bu bakımdan Hristiyanlık iki bakımdan *tarihsel* bir din oluyordu: Bir kez bu din kendini belli bir dinin, Yahudiliğin gelişim çizgisi içinde ortaya çıkan ve sonradan ondan ayrılan, yani belli bir zaman süreci içinde, "zaman içinde" gelişip serpilen bir din olarak görüyor, böylece kendisinin bir *tarihi* olduğunu kabul ediyordu. İkinci olarak, bu dinin temel inancına göre, Tanrı'nın oğlu İsa (Christus) belli bir zaman noktasında yeryüzünde kendisini bir beden, cisimsel bir şey olarak göstermiş, sonradan havarilerin düzenlemesinden geçmiş haliyle kutsal kitabı (*İncil*) bırakmış insanlara ve gelecekte yine bir beden, cisimsel bir şey olarak yeryüzünde görünecektir (bedenlenme, *inkarnation*). Böylece Hristiyanlık, tüm "insanlık"ı, başı sonu olan bir zaman kesiti içinde düşünmüş oluyordu ki bu, "tüm insanlık"ı, yine insana özgü bir zamanlılık boyutu, yani *tarihsel zaman* içinde görmek demektir. Öyle ki insani gerçeklik tümüyle tarihsel bir gerçeklik, insanın kendisi de bir tarihsel varlık olarak anlaşılmış oluyordu.<sup>9</sup>

## Augustinus: İlk Tarih Filozofu

Yukarıda Hristiyanlığın, insani gerçekliği tümüyle tarihsel bir gerçeklik olarak anladığını söyledik. Ne var ki ilk Hristiyan teologlar (Kilise Babaları), örneğin Origenes, antikçağın etkisi altındadır. Origenes'e göre evren belli bir anda yaratılmamıştır; Tanrı'nın sonsuz bir yaratmasıdır. İnsan ruhu ya da sadece ruh, öncesiz ve sonsuzdur; bu dünya ile başka dünyalar arasında gidip gelir. Bu dünya, ruhun gidip gelmeler sırasında düştüğü bir yerdir ve ruh bu dünyada günahlarından annarak kurtuluşa erebilir. Görüldüğü gibi Origenes, burrada Platon'un *Menon* ve *Phaidon* diyaloglarındaki ruh anlayışına bağlıdır ve en önemlisi, Hristiyanlığı antikçağın döngüsel tarih anlayışı altında anlamaktadır.

Ashında Hristiyanlığın yukarıdan beri sözünü ettiğimiz tarih anlayışını temellendiren kişi, Aurelius Augustinus (354-430) olmuştur. Öyle ki onun, Hristiyan teolojisinin ışığında geliştirdiği tarih anlayışı tüm ortaçağ boyunca Hristiyan Kilisesi'nin resmi anlayışı olacaktır.

Augustinus'a göre Tanrı zamanın dışında (öncesiz-sonrasız), ama onun yarattığı her şey zamanın içindedir (önceli-sonralı). Zaman ise, artık var olmayan geçmiş, bir boyuttan yoksun şimdi ve daha var olmamış gelecek arasında bulunan ve bu yüzden ancak şimdi yaşamakta olan kişinin anımsaması (geçmiş) ve beklentisi (gelecek) dolayısıyla anlam kazanan bir şeydir. Tanrı insanı özgür yaratmıştır; ama insan, güdülleri ve gururu yüzünden Âdem'den beri hep *günah* işlemiştir. O, soyundan gelen günahla hep *kötüye* yönelmiştir ve onu ancak yine Tanrı'nın inayeti (*Gratia*) kurtarabilir. Tanrı'ya sığınan insan, Tanrı'nın adaletine (*Justus Dei*) göre ceza veya ödül alacaktır. Ödül, günahattan kurtuluştur ve ceza görecektir olanlar ile kurtulacak

antikçağın koyduğu felsefe-tarih karşılığı bir yandan korunurken öbür yandan bu karşılık hep aşılmaya çalışılacak ve hatta antikçağın tanımadığı bir felsefe alanı ortaya çıkacaktır.

Yine Wartenburg'a göre, Batı düşüncesinde bir "tarih felsefesi"ni olanaklı kılan en önemli etmen, "tarih" kavramının Hristiyanlıkla gelen ve Greklerde rastlamadığımız yeni bir anlam içeriği kazanmış olmasıdır. Grek düşüncesinde insani geçmiş, bir edebi tür olarak tarih yazıcılığı aracılığıyla hakkında bilgi edinilen bir zaman parçasıydı ve bu geçmişin, şimdi ve gelecek ile sürekli ve nedensel bir ilişkisi yoktu. Geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi tamamen fiziksel içerikli zaman kesitiydi. İnsani-toplumsal yaşam da aynı fiziksel zaman içinde geçmekteydi. Nasıl ki "kozmos" olarak doğada belli bir döngüsel düzen vardiysa, insani-toplumsal yaşamda da her ne kadar doğanın "rastlantısal uzantısı" sayılsa da ister geçmişte isterse gelecekte olsun, yine belli devlet tiplerine (formlara) göre biçimlenen döngüsel bir düzen vardı. İşte Wartenburg'a göre, Yahudilik ve Hristiyanlık, insani-toplumsal yaşama ilişkin olarak, antikçağın tanımadığı yeni ve özel bir zaman anlayışı getirmiştir ki, bu zaman anlayışı, daha sonra ne ölçüde laikleşmiş olursa olsun, Batı düşüncesinin ürettiği hemen tüm "tarih felsefeleri"ne sinmiş olarak her dönemde karşımıza çıkacaktır.<sup>6</sup>

Eski Ahit (*Tevrat*), evrenin ve insanın yaradılışını tek bir Tanrı'ya bağlar. Bu Tanrı (Yahve), yeryüzünde yaşayan kavimlerden birini, Yahudi kavmini, kendi iradesini gerçekleştirecek kavim olarak seçmiştir. Bu seçilmiş kavim, Tanrı tarafından sınımlanmaktadır ve gelecekte yine Tanrı tarafından yargılanacaktır. Bu kavmin geçmişte, şimdi ve gelecekte yapmış olduğu, yapmakta bulunduğu ve yapacağı eylemler, *en sonunda* Tanrı adlı bir yargıç önünde ödüllendirilecek ya da cezalandırılacaktır. Öbür yandan, Tanrı'nın bu kavme gönderdiği kitapta (*Tevrat*)

bu halkın geçmişi, yani tarihi anlatıldığı gibi, bu kitabın özel anlatımı (*lektura*, lafz) içinde geleceğe ilişkin "haberler" de bulunuyordu. Böylece bu kavim, geçmişi hakkında olduğu kadar geleceği hakkında da düşünebilir duruma gelmekteydi. Yani *zaman*, bu kavim için, Greklerin fiziksel zamanından önce, insanın belli bir son anda ödül veya ceza alacağı, başlangıcı ve bitimi olan ve en önemlisi, bu başlangıçtan bitime kadar süreklilik ve gelişime sahip bir zaman oluyordu. İnsan başlangıcı ve bitimi olan böyle bir zaman içinde Tanrı tarafından belli bir *erikle*, yani tanrısal kutsama ve kurtuluşa (*inayet*, *Gratia*) ulaşma ereğiyle yaratılmıştı ve insanın bu ereğe ulaşabilmesi için geçmişi kadar geleceğini de gözetmesi, geçmişi ve geleceği bir arada düşünmesi gerekiyordu.

Wartenburg'a göre, daha sonra Hristiyanlığa da geçen bu özel ve yeni zaman anlayışı, yani belli bir ereğe göre yönlendirilmiş, başlangıcı ve bitimi olan, kendi içinde süreklilik taşıyan ve gelişen bir zaman anlayışı, teolojinin Batı düşüncesine bıraktığı sürekli bir miras olarak, *tarihsel zamandan* başka bir şey değildir. Yine Wartenburg'a göre, "geleceğe yönelik bir beklentiyle geçmişi tanıma ve bilme" anlamında bir *tarih bilinci* de ilk kez bu yolla Batı düşüncesine girmiş oluyordu.<sup>7</sup>

Kuşkusuz, bir dinsel inanç olarak, insanların yaşarken yaptıklarının belli bir son'da bir kutsal güç tarafından ödüllendirileceği ya da cezalandırılacağı, yani bir *Tanrı mahkemesi* önünde yargılanacakları düşüncesi sadece Yahudilikten kaynaklanmış değildir. Daha MÖ 3000 yıllarında Mısırlıların Ölümler Kitabı'nda, ölümlerin "öbür dünya"da (ahiret) yargılanacakları belirtilir. Ama bu yargılama hemen ölümden sonra gerçekleşir. Oysa Hristiyanlık ve Yahudilik ve daha sonra da İslamiyet, tüm insanlığın topluca yargılanacağı bir son an (kıyamet) anlayışı getirerek, Mısırlılardan sonra Greklerde de rastlanan "öbür

açıdan bakıldığında, antikçağın felsefe ile tarih arasına koyduğu karşıtlık modern insana yadrgatıcı gelebilir. Bu yadrgama, antikçağın genel düşünce tablosunun ana çizgilerinin saptanmasıyla giderilebilir. Biz burada bu tablonun ana çizgilerini ve bu ana çizgilere göre oluşan antikçağın tarih anlayışını, bir 19. yüzyıl filozofu olan ve ileride tin bilimlerinin temellendirilmesinde Wilhelm Dilthey'i önemli ölçüde etkilediğini göreceğimiz Paul Yorck von Wartenburg'un yorumu ışığında ele alacağız.

Wartenburg'a göre Herakleitos'tan Aristoteles'e kadar tüm Grek düşüncesinde hakiki bilgi (*episteme*)-istorik bilgi (*doxa*) ayrımını bulmak olanaklıdır. Çünkü Greklerin tüm düşünce ve etoslarına (*ethos*) egemen olan temel kavrayış biçimi, doğada olduğu kadar insani-toplumsal yaşamda da bir "genel düzen" olduğu inancına dayanıyordu. Grekler için doğa, düzenli bir oluşum, bir "kozmos"tu. Bu yüzden felsefi ilgi de daima kalıcı ve temel olan şeylere ve bunların değişmez niteliklerine yönelikti. Öyle ki felsefe, varoluş nedenini ancak kalıcı ve temel şeylerin bilgisine yönelmede bulabilirdi. Özellikle Platon ve Aristoteles'te felsefe, "çokluk bilgisi" olarak doğrudan gözlemlenilen *(empeiria)* kapsayacak biçimde *istoria*'dan, yani modern terminolojide "deney bilgisi" olarak sözünü ettiğimiz şeyden ayrı tutulmuştu. Greklerin gözünde insani-toplumsal yaşam, doğal yaşamın bir uzantısı, ama bir "rastlantısal uzantı" sıydı. Gerçi hem Platon hem de Aristoteles, devlet biçimlerini tipler (aristokrasi, oligarşi, demokrasi vb.) bir öğreti geliştirmişlerdi. Ne var ki burada bu devlet tipleri aslında biricik, tek, hakiki bir devlet formunun çözülmüş görüntüleriydiler. Özellikle Aristoteles'te bu devlet tiplerinin hiçbir "yetkin" değildi; olsa olsa birbirlerine göre daha iyi-daha kötü olarak nitelendirilebilirlerdi. Ama Aristoteles'te bu devlet tipleri, maddeye yaklaşmaları bakımından yetkinleşemeseler de yine "form"

idiler. Bu nedenle de Wartenburg'un sözleriyle "yeni hiçbir şey içermeksizin" her zaman geçerliliklerini korurlardı. Yine Wartenburg'a göre, "insani olayları doğal süreçlermişcesine yorumlayan bu tablo, döngüsel bir tabloydu." Bu döngüsel süreç, içinde insanlar, örgütlü toplumlar halinde yaşadıkları süreç, bu devlet tiplerinin birinden öbürüne dönenip dururlardı. Bu nedenle Grekler için geçmiş ve gelecek, bu formların tekrarlanmasıydı. Yani insanların ve toplumların geçmişleri de, gelecekleri de bu formlar çerçevesinde rastlantısal olarak dönenen, bir sürekliliği olmayan şeylerdir. İnsani-toplumsal yaşam, geçmişten geleceğe doğru sürekli bir gelişimi olmayan bir yaşamdı. Bu yaşam, belli devlet formları çevresinde rastlantısal olarak dönenen, bu formlara göre tekrar eden, kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibaretti. Kısacası Grekler için tarih, rastlantısal olarak tekrar eden bir süreçti. "Tarih tekrardan ibaretti."<sup>5</sup>

Latin Antikçağı da *istoria* sözcüğünü "historia" olarak ayırmayı alıp Greklerin koyduğu *theoria-historia* ayrımını benimsemiştir. Romalılar için de *historia* bir edebi türdür ve olayları yıllara göre kaydetme işi (*annale*) ile tarih yazıcılığı (historiyografi) arasında edebi ölçütlere göre bir ayrım vardır. Annalistler; olayları yıldan yıla kaydeden memurlar, vakanüvisler olarak görülmüş, tarih yazıcıları edebiyatçı sayılırlar. Örneğin Ciceron için tarih yazıcıları (historiyograflar) insanlara geçmişten "ders" (kissadan hisse) çıkartan kişilerdir.

### Ortaçağ: Döngüsel Tarihten Çizgisel Tarihe Geçiş

Wartenburg'un yaptığı saptamaların önemi şuradadır: Bundan sonraki sayfalarda görülebileceği gibi, Batı düşüncesinde



gözlemden ayrı tutulduğu görülür. Tıp alanında *istoria*, bir deney hakkında elde bulunulan bilgiler, yani aynı deneyle ilgili olarak geçmişte yapılmış deneylerin bilgisi, bir deney birikimi bilgisi olarak anlaşılmıştır. Örneğin bir hastalığın seyri ya da bir ilacın etkisi hakkında geçmişten gelen deneylerin bilgisi gibi.

*Istoria* sözcüğünü sadece doğal olaylara ilişkin birikim bilgisi anlamıyla sınırlamayıp insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında ilk kez Herodotos'un kullandığı görülür. Herodotos, yazdığı kitaba *istorias apodeixis*, yani "tanık olunan ve haber alınan şeylerin anlatılması" adını vermiştir.<sup>2</sup> O, böylece *istoria* terimini ağızdan ağza aktarılan veya bizzat yaşayarak tanık olunan insani-toplumsal olaylar hakkında da kullanmış oluyordu ki, *istoria* insani-toplumsal olayları aktarma ve kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamını ilk kez kazanmış bulunuyordu. Daha sonra ise Thukydides, *istoria* sözcüğünden sadece bir aktarma ve kaydetme işini değil, aynı zamanda geçmişte kalan insani-toplumsal olayları *değerlendirme* ve *yorumlama* etkinliğini de anlayacaktır.

Herodotos ve Thukydides'le birlikte *istoria* sözcüğü Grek düşüncesinde bir çift anlamlılık kazanmıştır ki, bu çift anlamlılığın daha sonra 18. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiği görülür. Yani *istoria*, hem doğal olgular hakkındaki tanıklık bilgisi (ki Aristoteles, sözcüğü *empeiria*'yı da içerecek biçimde kullanmıştır) hem de insani-toplumsal olaylar hakkındaki *haber-bilgi* olarak anlaşılmıştır.

Felsefi açıdan *istorik* bilginin niteliğini ilk belirleme denemesine ise Herakleitos'ta rastlanır. Ne var ki Herakleitos, Herodotos ve Thukydides'ten önce yaşamış olduğundan, *istoria*'yı ve birinci anlamıyla tanyordu. O, birinci anlamıyla *istoria*'yı ve *istorik* bilgiyi, hakiki bilgi ya da akıl bilgisi olarak *logos*'tan

ayrır ve *istorik* bilgiye *çokluk* bilgisi der. Ona göre felsefenin konusu hakiki bilgidir. O, çokluğun bilgisine değil, çokluk içindeki "birlik" in bilgisine, *logos*'a yönelir. Daha sonra Aristoteles, bin yıllar boyunca etkili olacak bir ayrım yapacak, hem birinci hem de ikinci anlamıyla *istorik* bilgiyi hakiki bilgidен, akıl bilgisinden ayıracaktır. Aristoteles, birinci anlamıyla, yani doğal olayların bilgisi olarak *istoria*'yı, *empeiria*'yı da içerecek biçimde kullanır. İkinci anlamıyla *istoria*'ya ise *tarikh yazıcılığı* (historiyografi) adını verir ve onu *Retorik*'inde ve *Poetika*'sında bir edebiyat türü olarak şiir sanatının altına koyar. Çünkü şiir sanatı hayal gücü (*phantasia*) yoluyla da olsa bir "genellik" peşindedir; oysa tarih yazıcılığı *bireysel, rastlantısal* insani olayları edebi bir dille anlatırken asla böyle bir "genellik" e ulaşamaz.<sup>3</sup> Herakleitos gibi Aristoteles için de her iki anlamıyla *istoria*, felsefe bakımından önemsizdir ve hatta felsefeye karşıtır. Bu karşılık, "genel olan" la uğraşan *theoria* (teori) etkinliği (ki ana örnek felsefedir) ile "bireysel-rastlantısal olan" la uğraşan *istoria* etkinliği arasında giderilemez türden bir karşıtlıktır.<sup>4</sup> Aristoteles için doğal ve toplumsal olaylara yönelik bilgi, ister birikim bilgisi isterse doğrudan gözlem bilgisi (*empeiria*) halinde olsun, hiçbir "genel" e vardırılmaz. "Genel" e ancak akıl yoluyla, rasyonel düşünmeyle varılabilir. Bu yüzden doğa araştırmasının da, tarih yazıcılığının da bize sunabileceği bilgi, Herakleitos'un dediği gibi, çokluk bilgisi (*polyhistorie*) olarak kalır.

### Antikçağın Tarih Anlayışı Üstüne Bir Yorum

Kimi felsefe tarihçileri tüm 19. yüzyılı ve bir bölümüyle 20. yüzyılı "tarih yüzyılları" sayarlar ve bu yüzyıllarda felsefe etkinliğinin çok büyük bir oranda tarihe yöneldiğini belirtirler. Bu

ilişkin konulara da yer vermiştik. (Bkz. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü ders teksiiri, 1981.) Bu çalışmanın devamı olarak düşündüğümüz bir yeni çalışma, sözü edilen teksirimizde dar bir kapsam içinde ele alınan konuları daha geniş bir biçimde yeniden işlemeye yönelik olacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM ANTİKÇAĞ VE ORTAÇAĞDA TARİH KAVRAMI

### Antikçağda "Historia"nın Çifte Anlamı

"Tarih" sözcüğünün Batı dillerindeki tüm karşılıkları (Lat. *historia*, İt. *storia*, Fr. *histoire*, İng. *history*, Alm. *Historie*) Grekçe *istoria*, *istorein* sözcüğünden gelir. Sözcük İyon lehçesinde "bildirme", "haber alma yoluyla bilgi edinme" anlamlarında kullanılmıştır. Attika lehçesinde ise sözcüğün görecelik, tanık olarak bilme anlamlarının yanı sıra, çok daha geniş bir anlam içeriğiyle fizik, coğrafya, astronomi, bitki ve hayvan bilgisi ve hatıa giderek "doğa bilgisi"ni kuşatacak biçimde kullanıldığı görülür. Örneğin Platon, sözcüğü İyonyalı doğa filozoflarının ve özellikle de Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in doğa hakkındaki düşüncelerini aktarırken, geçmişte kalmış düşünceleri haber verme anlamında kullanmıştır. Ama *istoria*'dan, bir de açıklama olanağı (o an için) bulunamayan ve bu bakımdan ya olağanüstü ya da olağandışı sayılan güneş tutulması, mik-natis gibi doğal olgular hakkındaki tanıklık bilgisi de anlaşılmıştır. Bu anlamıyla *istoria*, bir genel açıklamaya sokulamayan, ancak gözlenen, "tanık olunan" (*istorein*) olayların bilgisine verilen ad da olmuştur.<sup>1</sup> Tıp alanında da *istoria*'nın, "haberdar olunan şeylerin bilgisi" olarak *empeiria*'dan, yani doğrudan

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### 19. Yüzyıl: "Tarih Yüzyılı" (II) Alman İdealizmi

Fichte: Tarih ve "Ben"	108
Schelling: Tarihte Zorunluluğun ve Özgürlüğün Özdeşliği	108
Hegel: Tarih ve Akıl	116
Schleiermacher: Tarih ve Hermeneutik	122
Romantik Tarih Anlayışı	136
	140

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### 19. Yüzyıl: "Tarih Yüzyılı" (III) İdealizm Sonrasında Tarih Kavramı

Alman Tarih Okulu	146
Geç İdealizm ve İdealizm Eleştirisi	146
Pozitivist Tarih Anlayışı	157
Marksist Tarih Anlayışı	161
Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche ve Burckhardt'ta Tarih	164
	169

## ALTINCI BÖLÜM

### 20. Yüzyılda Tarih Kavramı

Yeni Kantçılık: Tarih ve Mantık	182
Dilthey: Tarihselcilik ve Tin Bilimleri	182
Lessing: Tarihsel Kötümsercilik	192
Yeni Hegelci Tarih Anlayışı	212
Tarihselcilik-Tarihsicilik Tartışması	214
Spengler ve Toynbee: Döngüsel Tarih Anlayışına Dönüş	218
20. Yüzyıl Marksizmi	232
Frankfurt Okulu: Tarih ve Tutku	235
Varoluşçu Tarih Anlayışı	239
Yapısalcı Tarih Anlayışı	243
Neopozitivist Tarih Anlayışı	246
Hermeneutik Tarih Anlayışı	248
	256

## YEDİNCİ BÖLÜM

### Bir Toplu Bakış

	273
--	-----

## Ekler

Karl Löwith, Vico	283
Johann Gottfried Herder, İnsanlık Tarihi Felsefesi	300
Üstüne Düşünceler	
Ernst Cassirer, Romantizm ve Eleştirel Tarih	308
Biliminin Başlangıçları, Tarihsel İdeler Kuramı:	
Niebuhr, Ranke, Humboldt	
Karl Löwith, Hegel Felsefesi	333
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Dünya Tarihi	388
Felsefesi	
Friedrich Nietzsche, Zamana Uymayan Düşünceler	404
Ernst Cassirer, Tarih Yazıcılığının Temelleri Olarak	408
Politik ve Anayasal Teori: Mommsen	
Wilhelm Dilthey, Tinsel Bilimlere Giriş	421
Raymond Aron, Max Weber'in Bilim Kuramında	444
Tarihsel ve Sistematik Yaklaşımların Sentezi	
Karl-Otto Apel, Bilimselcilik, Hermeneutik ve	470
İdeoloji Eleştirisi	

## Kaynakça

## Dizin

	494
	509



## İçindekiler

On İkinci Baskıya Önsöz	11
Birinci Baskıya Önsöz	12
İkinci Baskıya Önsöz	13
Üçüncü Baskıya Önsöz	14
Altıncı Baskıya Önsöz	14
Yedinci Baskıya Önsöz	15
Dokuzuncu Baskıya Önsöz	16
Onuncu Baskıya Önsöz	16
Giriş	17
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
Antikçağ ve Ortaçağ'da Tarih Kavramı	25
Antikçağ'da "Historia"nın Çifte Anlamı	25
Antikçağın Tarih Anlayışı Üstüne Bir Yorum	27
Ortaçağ: Döngüsel Tarihten Çizgisel Tarihe Geçiş	29
Augustinus: İlk Tarih Filozofu	33
Ortaçağ'da Felsefe-Tarih Karşılığı	37
İslam Ortaçağı ve İbn Haldun	40
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
Hümanizm ve Aydınlanma'da Tarih Kavramı	50
Yeniçağın Bilgi Kuramı ve Tarih	50
Historia'nın Çift Anlamlıktan Kurtulması	58
Tarihsel Kuşkululuk	59
Aydınlanmacı İlerleme İdesi ve Tarih	62
"Tarih Felsefesi"nin Bir Disiplin Olarak Ortaya Çıkışı	64
Tarih ve Anlama: Herder'in Tarih Felsefesi	74
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b>	
19. Yüzyıl: "Tarih Yüzyılı" (I) Tarih ve Özgürlük	86
Kant'ın Tarih Anlayışı: Hipotetik Tarih	86
Alman İdealizmi'ne Kadar Almanya'da Tarih Felsefesi	98
Schiller: Estetik Tarih Felsefesi	102